سالنامۀ علمی ـ پژوهشی
سال ششم، شمارۀ ۶، سال ۱۴۰۲

بررسی شذوذ و عُجمیت الفاظ روایات عمار ساباطی در دیدگاه آیت‌الله سید احمد مددی[1]

سیدرضا موسوی صدر[2]، عباس نوری احمد آبادی[3]

چکیده

دشواری‌های واژگانی، سبب سقوط پاره‌ای روایات از دایرۀ استدلال و فتوا است. توجه به منظومۀ فکری راویان، فضای حاکم بر زمان صدور و شرایط دریافت روایت از راویان و کتب، روشی جهت بازگرداندن این روایات به دایرۀ اعتبار است. گذار بر کتب فقهی، حاکی از آن است که اغلب روایات عمار به جهت غرابت واژگان و شذوذ در نقل، از دایرۀ استدلال و فتوا کنار گذاشته شده است. بازگشت این حجم از روایات فقهی به دایرۀ اعتبار، بی‌شک تأثیر به‌سزایی در حوزۀ استنباط و افتا دارد. آیت‌الله سید احمد مددی با ارائۀ تحلیلی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۹/۲۰
۲. دانش پژوه مدرسۀ فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام.(نویسندۀ مسئول) seyedrezamousavisadr@gmail.com
۳. پژوهشگر مرکز فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام. abbasnoury@gmail.com

از منظومهٔ فکری عمار، راهی برای استفاده از روایات وی گشوده است. وی مشکل اساسی را در روایات منقول از کتاب ایشان می‌داند. قوت فقاهت عمار سبب شده که وی با بهره‌گیری از روایات پرشمار، بر اساس مدلولات مطابقی و التزامی روایات و در کنار هم گذاشتن آنها، دست به تدوین کتابی فتوایی بزند. این امر، تشخیص مضامین روایات را از نظرات اجتهادی عمار مشکل کرده است. تتبع در روایات عمار، آشنایی با احکام اختصاصی فطحیه و همچنین فتاوای مشهور فقیهان در دوران عمار و کمی پس از آن، می‌تواند تا حد زیادی راهگشای تشخیص متون و مضامین روایات از فتاوای عمار باشد.
واژگان کلیدی: عمار ساباطی، شذوذ، فطحیه، نقل به مضمون، عُجمیت الفاظ.

مقدمه

عمار بن موسی الساباطی از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام است.[1] وی ۲۵٤ روایت در تراث حدیثی شیعه از خود به جای گذاشته است[2] که مشتمل بر حدود ٤۰۰ فرع فقهی است.[3] نجاشی در رجال و شیخ طوسی در تهذیب و استبصار وی را توثیق کرده‌اند[4]، اما شیخ به جهت فطحی بودن عمار، تصریح کرده که اصحاب به منفردات او عمل نمی‌کنند.[5] البته اینکه تا پایان عمر به مذهب فطحیه باقی ماند یا بازگشت کرد، اختلافی است. چنان‌که ظاهر عبارت نجاشی که تنها شهادت به وثاقت در روایت داده است[6] هم توقف در مذهب اوست.[7]

با آنکه شیخ طوسی، فطحی بودن عمار را علت عمل نکردن اصحاب به منفردات وی می‌داند، ولی در سخنان بسیاری از بزرگان علت آن، شذوذ و وجود تعقید و فهم ناقص وی از روایات دانسته شده است.[8] برای مثال، فیض کاشانی و صاحب حدائق و صاحب جواهر

---

۱. نجاشی، **رجال**، ص۲۹۰؛ طوسی، **رجال**، صص۲۵۱ و ۳٤۰؛ همو، **فهرست**، ص۳۳۵.

۲. وظیفه‌دوست، «شخصیت فردی و رجالی عمار بن موسی ساباطی وثاقت و مذهب او»، **نشریهٔ حدیث حوزه**، سال هشتم، شمارهٔ ۲، ص۱۲۰.

۳. بارگاهی، «شیوهٔ مواجههٔ فقهای متقدم با مفاد احادیث عمار ساباطی در کتاب طهارت»، **فصلنامهٔ علمی علوم حدیث**، سال بیست و هفتم، شمارهٔ دوم، بهار ۱٤۰۱، ص۵۱.

۴. نجاشی، **رجال**، ص۲۹۰؛ طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۷، ص۱۰۱؛ همو، **الإستبصار**، ج۳، ص۹۳.

۵. طوسی، **الإستبصار**، ج۱، ص۳۷۲.

۶. نجاشی، **رجال**، ص۲۹۰.

۷. شبیری، **دروس رجال**، جلسهٔ ٤۷.

۸. مجلسی اول، **روضة المتقین**، ج١٤، ص۲۰٤؛ مجلسی دوم، **بحار الأنوار**، ج٨٤، ص۷۳؛ خویی،

در موارد پرشماری، به غریب بودن روایات عمار ساباطی اشاره می‌کنند.[1] محقق شوشتری هم در قاموس الرجال ذیل عنوان عمار ساباطی، پس از اینکه ۸٤ روایت عمار را از روایاتی شمرده که اصحاب به آنها عمل نکرده‌اند، تصریح می‌کند که اکثر الفاظ روایات وی پیچیده است و نظم درستی ندارد.[2]

منشأ غرابت روایات عمار را می‌توان در فتوایی بودن کتاب وی جستجو کرد؛ زیرا وی از فقیهان برجستهٔ اصحاب، و فقیهان بزرگ فطحیه بوده، که کتاب خود را برای عمل فطحیه نوشته است؛ ازاین‌رو روایات را نقل به معنا کرده و فهم و اجتهاد خود را در آنها دخیل کرده است. از ۲٥٤ روایتی که از عمار نقل شده، ۱۸٦ روایت از کتاب وی است.[3] یعنی بیش از دو سوم روایات وی همراه با اجتهاد و نقل به معناست[4] که گرچه فهم عمار در برخی از آنها درست است، ولی در برخی از موارد دیگر خالی از خطا نیست و همین امر منشأ شذوذ آنها شده است.

آیت الله سید احمد مددی بر این باور است که می‌توان با تنقیح منظومهٔ فکری عمار ساباطی، تا حدی بین اجتهادات وی و متون روایات تفکیک کرد و روایات عمار را از شذوذ و غرابت خارج نمود. بدین صورت که عمار، با توجه به کنار هم گذاشتن روایات و فتوای اصحاب، فروع فقهی را استنباط می‌کرده و بدون اینکه متن روایت را از اجتهاد خود تفکیک کند، بیان می‌کرده است؛ لذا با آگاهی کامل از فتاوای اصحاب در دورهٔ وی و پیش از آن، و همین‌طور روایات مسئله در این برهه، می‌توان مناشیء اجتهاد عمار را کشف، و اجتهاد وی را از متن روایات تفکیک کرد.[5] در این نوشتار به تبیین منظومهٔ فکری عمار در ضمن چند روایت شاذ وی پرداخته شده و تفکیک یاد شده در آنها انجام شده است. بدنهٔ مقاله برگرفته از

موسوعة، ج۱۸، ص۳۹۰؛ علیاری تبریزی، **بهجة الآمال**، ج٥، ص٥٦٦.

۱. برای نمونه: فیض کاشانی، **الوافي**، ج٦، ص۲۳۷؛ همان، ج۱۱، ص۳۳٤؛ بحرانی، **الحدائق الناضرة**، ج۲، صص۳۳ و ۳۸٤؛ همان، ج۳، ص۳۲۹؛ همان، ج٥، صص۱٥۸ و ٤٤٦؛ همان، ج٦، صص۳۲٦، ۳٦۲ و۳٦۳؛ نجفی، **جواهر الکلام**، ج٥، ص۳۳٦؛ همان، ج٦، ص۳٥؛ همان، ج۹، ص۲٦٤.

۲. شوشتری، **قاموس الرجال**، ج۸، صص۱۹-۲۹.

۳. وظیفه‌دوست، «شخصیت فردی و رجالی عمار بن موسی ساباطی وثاقت و مذهب او»، **نشریهٔ حدیث حوزه**، سال هشتم، شمارهٔ ۲، ص۱۳۱.

۴. مجلسی اول، **روضة المتقین**، ج۱٤، ص۲۰٤؛ بحرالعلوم، **الفوائد الرجالیة**، ج۳، ص۱۷۰.

۵. مددی، **سلسله مباحث نقد متن حدیث**، جلسهٔ ٤ شهریور ۱٤۰۱ تا ۱۳ شهریور.

درس‌های جلسهٔ ٤ تا ١٣ شهریور ١٤٠١ش. آیت الله مددی است که مقرر علاوه بر تبیین سخنان استاد، اضافات خود را در پاورقی آورده تا نظریهٔ استاد از اضافات مصون بماند.

پیشینه

دربارهٔ شخصیت عمار ساباطی از جهت وثاقت و مذهب، نوشته‌جات پرشماری به صورت مستقل[1] و غیرمستقل[2] به رشتهٔ تحریر در آمده است؛ همچنین دربارهٔ فقه الحدیث روایات و ترتیب کتاب وی مکتوبات معدودی نگارش شده است.[3] اما درخصوص منظومهٔ فکری عمار، که مبتنی بر مکتب فقهی و حدیثی وی و تضارب آن با مکاتب دیگران است، تحقیقی کامل و مستقل و حتی غیرمستقل انجام نشده است. تنها نوشته‌ای که تا حد بسیار کمی به محتوای این مقاله نزدیک است، مقالهٔ آقای مصطفی بارگاهی با عنوان «شیوهٔ مواجههٔ فقهای متقدم با مفاد احادیث عمار ساباطی در کتاب طهارت» است که به عوامل تردید فقیهان در عمل به روایات عمار و شکل تعامل آنان با روایات وی در کتاب طهارت پرداخته است؛ و در موارد پرشماری نوع فقیهان در برخورد با روایات وی، آنها را به اتهام شذوذ و غریب بودن، در مقام عمل، طرح و یا حمل بر تقیه کرده‌اند و یا مشمول قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن دانسته و بر استحباب و کراهت حمل کرده‌اند. وجه تمایز این نوشتار، تبیین جهات تأثیرگذار در اجتهاد عمار و تلخیص روایات وی از این امور است که در ضمن چند روایت بررسی می‌شود.

مفهوم‌شناسی

«منظومه» از مادهٔ «نظم»، و در لغت به معنی مجموعه‌ای از اجزای مرتبط با هم است. ازاین‌رو به مجموعه‌ای از ستارگان که به واسطهٔ نیروی جاذبه به دور یکدیگر می‌چرخند و به مجموعه‌ای از اشعار که به یک موضوع خاص می‌پردازند، منظومه گفته می‌شود.[4] همان‌طور که در منظومهٔ شمسی، خورشید محور است و سیارات به‌طور منظم به دور آن می‌چرخند و

---

١. وظیفه‌دوست، «شخصیت فردی و رجالی عمار بن موسی ساباطی وثاقت و مذهب او»، **نشریهٔ حدیث حوزه**، سال هشتم، شمارهٔ ٢، ص١٣١.
٢. بحرالعلوم، **بالفوائد الرجالیة**، ج٣، صص١٦٤-١٧٠؛ شوشتری، **قاموس الرجال**، ج٨، صص١٥-٢٩.
٣. بارگاهی، **بازسازی کتاب عمار ساباطی**.
٤. دهخدا، **لغت نامهٔ دهخدا**، ج١٣، ص١٩٩٤٩.

یا در تسبیح، نخ تسبیح محور است و دانه‌های تسبیح پشت سر هم قطار شده‌اند. مراد از منظومهٔ فکری، افکار منظم و منسجمی است که حول یک محور می‌چرخند، و آن محور قهراً دغدغهٔ اصلی محسوب می‌شود که در مورد عمار ساباطی به دلیل اینکه از فقیهان برجسته محسوب می‌شده است، محور اصلی مبانی وی، استنباط احکام و ارائهٔ کتابی در راستای عمل فطحیه بوده است.[1]

«شذوذ» مصدر و در لغت از مادهٔ «شذّ» است. «شَذَّ الرجل من أصحابه»، یعنی از اصحابش جدا افتاده است.[2] شذوذ داشتن به معنای نادر بودن است.[3]

شاذ در اصطلاح حدیث بر سه معنا اطلاق شده است:

۱. حدیثی که تنها یک ثقه آن را نقل کرده است و هیچ اصلی مطابق آن نیست.[4]

۲. حدیثی که ثقه‌ای آن را نقل کرده و مشهور، مخالف آن هستند.[5]

۳. حدیثی که اصحاب حدیث به جهت مخالفتش با اقوال مشهور و اخبار متواتر، آن را طرح کرده باشند.[6]

دو معنای نخست از اهل سنت، و معنای سوم از امامیان است. عامه عدم شذوذ در نقل را معیار در حجیت خبر می‌دانند؛ یعنی علاوه بر صحیح بودن، نباید شاذ باشد تا عنوان حجت بر آن صدق شود. ولی در امامیه خبر شاذ می‌تواند صحیح باشد، منتهی به جهت مخالفتش با خبر مشهور، بین آن و خبر مشهور تعارض می‌شود و باید قواعد باب تعارض دربارهٔ آن جاری شود.[7]

واژهٔ «عُجْمَة» گاهی در مقابل روشن‌گویی آمده است[8]، و گاهی به معنای نداشتن

---

۱. مددی، **سلسله مباحث نقد متن حدیث**، جلسهٔ ٤ شهریور، ۱٤۰۱.
۲. فراهیدی، **العین**، ج٦، ص٢١٥.
۳. ابن منظور، **لسان العرب**، ج٣، ص٤٩٤.
۴. نیشابوری، **معرفة علوم الحدیث**، ص١٤٨.
۵. همان.
۶. جمعی از محققین، **المقالات و الرسالات**، ج٢٦، ص٤٧.
۷. مرعی، **منتهی المقال**، ص٣٧.
۸. راغب اصفهانی، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص٥٤٩.

فصاحت در زبان عربی است.[1] و مراد از آن در این نوشتار، معنای دوم است؛ یعنی کسی که نمی‌تواند عربی را فصیح صحبت کند؛ خواه از این جهت که لکنتی در زبان دارد و خواه از این جهت که عرب زبان نیست و نمی‌تواند مقصود خود را با عربی فصیح تفهیم کند.

اصطلاح «نقل به معنا» در مقابل «نقل به لفظ» است. در «نقل به لفظ»، راوی عین الفاظ را نقل می‌کند؛ مانند نقل قرآن و ادعیه که غالباً این‌گونه است. ولی در «نقل به معنا»، راوی برداشت خود از سخن معصوم را با الفاظ خودش بیان می‌کند. «نقل به معنا» از سوی ائمه مورد امضا قرار گرفته[2] و ازاین‌رو در بین راویان وجود داشته است؛ مخصوصاً راویانی که درصدد نوشتن کتاب فتوایی بودند. آنان برای رفع ابهام از برخی روایات، تصرفاتی از قبیل زیاد و کم کردن عبارت را انجام می‌دادند.[3] البته مشاهده می‌شود که برخی راویان در مقام افتا، پا را فراتر از این می‌گذاشتند و اجتهاد خود را در نقل روایت داخل می‌کردند؛ چنان‌که در برخی روایات عمار شاهدیم.[4]

ارزیابی دخالت عُجمیت عمار در پیچیده بودن روایات وی

عمار از اهالی ساباط مدائن و عجم بوده است؛ ازاین‌رو برخی[5] گفته‌اند که او نمی‌توانسته احادیث را با همان ویژگی‌هایی که از حضرات معصومین می‌شنید ثبت و ضبط کند. برای اثبات عجمیت روایات عمار به صحیحهٔ محمد بن مسلم استناد شده است.[6]

---

۱ مطرزی، **المغرب في ترتيب المغرب**، ج۲، ص٤٥.

۲. شبیری زنجانی، **نکاح (تقریرات)**، احکام دخول در زوجه، جلسهٔ ۱۳۱، ص۱٤۱؛ همان، جلسهٔ ۱۳۳، ص۱۵۹.

۳. همان، ازدواج در عده، جلسهٔ ۲۰۷، ص۸۳۷؛ همان، جواز نظر به ذمیه، جلسهٔ۳۲، ص۲۳۸.

۴. مددی، **سلسله مباحث نقد متن حدیث**، ٤ شهریور ۱٤۰۱.

۵. ، آیت الله بروجردی، به نقل از علی پناه اشتهاردی (جمعی از مؤلفان، **مجله فقه اهل بیت**علیهم‌السلام (فارسی)، ش ٦-۵، ص۱۳٦).

۶. کسی یافت نشد به این روایت بر عجمه بودن عمار استدلال کرده باشد، آری؛ آیت الله شبیری زنجانی به روایت دیگری با فراز «فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَاماً أَوْ جَارِيَةً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةٌ أُخْرَى مِنْ فَحْلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرُمْ نِكَاحُهُمَا» (حر عاملی، **وسائل الشيعة**، ج۲۰، ص۳۷٤) بر عجمه بودن عمار استدلال کرده است؛ به این بیان که وقتی گفته شد: «غُلَاماً أَوْ جَارِيَةً»، در ادامه باید می‌گفت «نکاح أحدهما»، نه «نِكَاحُهُمَا». چون عمار فارس بوده، هنگام نقل معنا، در ذهنش «نکاح آن دو» را ترجمه و به عربی برگردانده است. (جلسهٔ عصرگاهی به تاریخ ۱۳۸۵/۰۳/۱۷ش).

عن محمد بن مسلم قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ﵇ إِنَّ عَمَّارَ السَّابَاطِيِّ- رَوَى عَنْكَ رِوَايَةً قَالَ: «وَ مَا هِيَ؟» قُلْتُ رَوَى أَنَّ السُّنَّةَ فَرِيضَةٌ فَقَالَ: «أَيْنَ يَذْهَبُ أَيْنَ يَذْهَبُ لَيْسَ هَكَذَا حَدَّثْتُهُ إِنَّمَا قُلْتُ لَهُ مَنْ صَلَّى فَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ لَمْ يُحَدِّثْ نَفْسَهُ فِيهَا أَوْ لَمْ يَسْهُ فِيهَا أَقْبَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَا أَقْبَلَ عَلَيْهَا فَرُبَّمَا رُفِعَ نِصْفُهَا أَوْ رُبُعُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ خُمُسُهَا وَ إِنَّمَا أَمَرْنَا بِالسُّنَّةِ لِيَكْمُلَ بِهَا مَا ذَهَبَ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ.»[1]

اما اثبات عجمیت عمار از این روایت درست نیست؛ زیرا روایت مذکور با اینکه صحیح اعلایی است، ولی روایت منقول از خود عمار، چنین است:

«عَنْ مَرْوَانَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ قَالَ: كُنَّا جُلُوساً عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ﵇ بِمِنًى - فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مَا تَقُولُ فِي النَّوَافِلِ قَالَ فَرِيضَةٌ قَالَ فَفَزِعْنَا وَ فَزِعَ الرَّجُلُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ﵇- إِنَّمَا أَعْنِي صَلَاةَ اللَّيْلِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِﷺ- إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَكَ.»[2]

این نقل، شاهد این است که نقل عبارت «إنَّ السُّنَةَ فَرِیضَةٌ» از عمار اشتباه، و عبارت «إنَّ النَافِلَةَ فَرِیضَةٌ» صحیح است.

مراد از «أینَ یَذهَبُ» در روایت این است که عمار، سخن امام را به‌صورت درست متوجه نشده است؛ نه اینکه متوجه شده و نتوانسته درست بیان کند. اما این ابهام را که چگونه عمار از «لَمْ یُحَدِّثْ نَفْسَهُ فِیهَا أَوْ لَمْ یَسْهُ فِیهَا» به این نتیجه رسیده است که نوافل، فریضه هستند، با موثقهٔ ذیل می‌توان پاسخ داد:

و عنه عن أحمد عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي بن أبي حمزة عن

---

۱. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج ٤، ص ٧٠: به ابو عبد اللّٰه صادق﵇ گفتم: عمّار ساباطی روایت شگفتی از شما نقل می‌کند. ابو عبد الله گفت: چه روایتی؟ من گفتم: روایت می‌کند که سنت در حکم فریضه است. ابو عبد الله گفت: عمار به کجا می‌رود؟ عمار به کجا می‌رود؟ من چنین نگفته‌ام. من گفته‌ام: هرکس روی دل را متوجه نماز کند تا آن حد که فکرش به‌جای دیگر نرود، مادام که توجه او باقی است، خداوند نظر لطف خود را به‌سوی او متوجه خواهد کرد. لذا چه‌بسا نصف نماز، یک‌چهارم نماز، یک‌سوم نماز و یا یک‌پنجم نماز، باحال توجه خوانده می‌شود، و فقط همان بخش به درگاه خدا بالا می‌رود. ازاین‌رو ما به نماز نافله مأمور شدیم تا نقص نماز فریضه جبران شود.

۲. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج ٤، ص٦٨: عمار می‌گوید: در منا کنار امام صادق﵇ نشسته بودیم. کسی به امام عرض کرد: نظر شما نسبت به نوافل چیست؟ حضرت پاسخ دادند: فریضه است. عمار می‌گوید: ما و آن مرد جا خوردیم؛ امام فرمودند: منظور من نماز شب بر رسول‌اللهﷺ است که با توجه به آیهٔ ﴿وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَكَ﴾ واجب شده بود.

أبي بصير عن أبي عبد الله‌ﷺ في حديث «قَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ الْعَبْدَ يُرْفَعُ لَهُ ثُلُثُ صَلَاتِهِ وَ نِصْفُهَا وَ ثَلَاثَةُ أَرْبَاعِهَا وَ أَقَلُّ وَ أَكْثَرُ عَلَى قَدْرِ سَهْوِهِ فِيهَا لَكِنَّهُ يَتِمُّ لَهُ مِنَ النَّوَافِلِ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَصِيرٍ مَا أَرَى النَّوَافِلَ يَنْبَغِي أَنْ تُتْرَكَ عَلَى حَالٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ‌ﷺ أَجَلْ لَا.»[1]

با توجه به این روایت مراد از نافله، مطلق نافله نیست[2]؛ بلکه نافلهٔ مقرون با سهو است. یعنی وقتی سهو صورت می‌گیرد؛ مثلاً شک بین سه و چهار رخ دهد، بنا را بر چهار گذاشته و پس از اتمام نماز، باید دو رکعت نماز احتیاط نشسته خوانده شود که به فرمودهٔ حضرت نماز نافله است و آن نماز فریضه را در صورت نقصان، کامل می‌کند. وقتی عمار این سخن را از امام در نظر می‌گیرد، بدین نتیجه می‌رسد که آن نمازِ احتیاط، نه نافله، بلکه فریضه است. ولی امام در پاسخ می‌فرماید: خیر؛ نافله‌ای است که نقصان در نماز فریضه را برطرف می‌کند، نه اینکه آن نماز احتیاط، فریضه باشد؛ یعنی هرچند آن نماز احتیاط نافله واجب است ولی فریضه نیست. البته ممکن است مراد از «أجل لا» برای مطلق نافله باشد؛ یعنی عمار چنین متوجه شده است که نماز احتیاط، فریضه است، و به این نتیجه رسیده که بقیهٔ نوافل نیز مانند نماز احتیاط، فریضه‌اند؛ چراکه می‌توانند نقصان‌های موجود در نمازهای واجب را رفع کنند.

با توجه به این مباحث، الفاظ ایشان دارای عجمه نیست، ولی از آنجا که این که عبارات در اکثر موارد، متن فقهی است، دخالت اجتهاد باعث تغییر در الفاظ، نظم و سیاق روایت و به تبع، موجب نوعی ابهام می‌شود که فهم مراد ایشان را مقداری مشکل می‌کند. چنان‌که ایشان در روایتی که می‌گوید اگر کسی نمازش را به جهت فراموشی، ناقص بگذارد، هر زمان که به خاطر آورد، می‌تواند نمازش را ادامه دهد، در ادامه لفظ «وَلَو بَلَغَ الصِّينَ» را هم اضافه کرده است[3] که ظاهراً حاکی از این است که از روایت چنین اطلاقی را فهمیده و به آن

۱. همان، ص۷۱: ابو بصیر در حدیثی از امام صادق‌ﷺ نقل می‌کند: ای ابا محمد! همانا برای بنده یک‌سوم از نمازش یا نصف آن یا سه‌چهارم آن و کمتر و بیشتر، به تناسب غفلتش، مورد قبول واقع می‌گردد ولی به‌وسیلهٔ نافله نماز او کامل می‌شود. راوی می‌گوید: ابو بصیر به حضرت عرض کرد: به نظر من ترک نمازهای نافله در هیچ حال سزاوار نیست؛ فرمود: آری، ترک نوافل سزاوار نیست.

۲. اگر مراد مطلق نوافل، حتی یومیه باشد پس امام، نوافل را هم واجب دانسته است و نباید در صحیحهٔ محمد بن مسلم به فهم عمار اشکال می‌کرد.

۳. صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، ج۱، ص۳۴۷: «وَ رَوَى عَنْهُ عَمَّارٌ أَنَّ مَنْ سَلَّمَ فِي رَكْعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ أَوِ الْعَصْرِ أَوِ الْمَغْرِبِ أَوِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ ثُمَّ ذَكَرَ فَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ وَ لَوْ بَلَغَ الصِّينَ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ.»

تصریح کرده است. روشن است که این مورد ناشی از فهم و اجتهاد نادرست اوست؛ نه تعمد در کذب یا ناتوانی وی در اظهار معنایی که برداشت کرده است؛ چه اینکه عمار از فقیهان بزرگ به‌شمار می‌رود و شکی در وثاقت وی نیست.

ارزیابی شذوذ روایات عمار ساباطی و تطبیق آن بر برخی روایات عمار

شیخ طوسی در کتاب استبصار به ضعف و فساد مذهب عمار ساباطی اشاره کرده و با اشاره به روایات منفرد ایشان می‌گوید: «هُوَ عَمَّارٌ السَّابَاطِيُّ وَ هُوَ ضَعِيفٌ فَاسِدُ الْمَذْهَبِ لَا يُعْمَلُ عَلَى مَا يَخْتَصُّ بِرِوَايَتِهِ وَ قَدِ اجْتَمَعَتِ الطَّائِفَةُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَبَرِ.»[1] مراد از «مَا يَخْتَصُّ بِرِوَايَتِهِ» شذوذ نقلی است؛ ولی چنان‌که از تعقیب «لَا يُعْمَلُ عَلَى مَا يَخْتَصُّ بِرِوَايَتِهِ» به «وَ هُوَ ضَعِيفٌ فَاسِدُ الْمَذْهَبِ» استفاده می‌شود، وجه شذوذ روایات، فطحی بودن اوست؛ چه‌اینکه فطحی‌ها دارای فقه بوده‌اند و احتمال دخالت فقه آنان در برداشت‌های عمار از روایات و به تبع، تأثیر آن در نقل به معنای روایت بوده است. شاهد دیگر بر اینکه کتاب عمار جنبهٔ فتوایی داشته نه روایی، این است که از ائمه دربارهٔ کتب بنی فضال پرسش شده، ولی دربارهٔ کتاب عمار پرسش نشده است.[2]

بنابراین عمار، چنان‌که بزرگان دیگری هم تصریح کرده‌اند[3] گاهی فهم خود را به روایت می‌افزوده است. ازاین‌رو، اگر بتوان عبارت‌های خود عمار را فهمید، متن خالص معصوم نیز به دست می‌آید و مشکل شذوذ روایات وی حل می‌شود.

با توجه به کاربردی بودن بحث، برای بیان تحلیل مورد نظر نیاز به تطبیقاتی بر روایات ایشان است تا ثابت شود ایشان اجتهادات خودش را نیز دخیل در متن روایت می‌کرده است.

۱. روایت نجاست حدید

و أما ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال عن

---

۱. طوسی، **الإستبصار**، ج۱، ص۳۷۲.
۲. حر عاملی، **الفصول المهمة**، ج۱، ص۵۹۳.
۳. مجلسی اول، **روضة المتقین**، ج۱٤، ص۲۰٤؛ بروجردی، **الفوائد الرجالية** (للسيد بحر العلوم)، ج۳، ص۱۷۰.

عمرو بن سعيد المدائني عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى عن أبي عبد اللهعليه السلام:
«فِي الرَّجُلِ إِذَا قَصَّ أَظْفَارَهُ بِالْحَدِيدِ أَوْ جَزَّ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ حَلَقَ قَفَاهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يَمْسَحَهُ بِالْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ سُئِلَ فَإِنْ صَلَّى وَ لَمْ يَمْسَحْ مِنْ ذَلِكَ بِالْمَاءِ قَالَ يُعِيدُ الصَّلَاةَ لِأَنَّ الْحَدِيدَ نَجَسٌ وَ قَالَ لِأَنَّ الْحَدِيدَ لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبَ لِبَاسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ.»[1]

شیخ طوسی این روایت را از نوادر الحکمه، و خود صاحب نوادر آن را از کتاب عمار ساباطی نقل می‌کنند. باور به نجاست آهن، به تصریح خود شیخ و محقق شوشتری، از باورهای نادر است؛ به‌طوری که شیخ در نقل این روایت منفرد است و به مضمون آن فتوا نداده؛ بلکه آن را حمل بر استحباب کرده است.[2]

از آنجا که کتاب عمار در دسترس نیست و شکل و ترکیب آن را نمی‌دانیم، روشن نیست همهٔ فرازهای روایت، سخن امام باشد؛ بلکه به نظر می‌رسد عبارت «سُئِلَ فَإِنْ صَلَّى وَ لَمْ يَمْسَحْ مِنْ ذَلِكَ بِالْمَاءِ...» تا پایان از معصوم نیست؛ یعنی پرسش از امام صادقعليه السلام نیست؛ بلکه از خود عمار است و وی اجتهاد خودش را به‌عنوان پاسخ بیان کرده است. طبق این بیان، فقط فراز نخست، متن روایت است و هیچ شذوذی ندارد؛ زیرا تعبیر «یَمسَحُهُ بِالمَاءِ»، نه کنایه از نجاست شرعی، بلکه کنایه از آلودگی است؛ چه‌اینکه در آن زمان آهن‌ها به جهت زنگ‌خوردگی آلوده بودند و عرف، آن را نوعی پلیدی و نجاست به حساب می‌آورد و شرع هم در بیان این نوع نجاست است نه نجاست شرعی؛ و به همین جهت است که عبارت «یَمسَحُهُ بِالمَاءِ» در مقابل «یَغسُلُهُ بِالمَاءِ» که برای نجس شرعی است را به کار برده است؛ یعنی یک آبی به آن بزند، کفایت می‌کند و مانند نجس شرعی نیست تا شارع اجتناب از آن لازم بداند.

شاهدهایی بر این مدعا که عبارت «سُئِلَ فَإِنْ صَلَّى...» از عمار است، می‌توان اقامه کرد:

شاهد نخست: در نوادر الحکمه حدیثی دیگر با مضمون کوتاه کردن مو با آهن از عمار

---

۱. طوسی، **الإستبصار**، ج۱، ص۹۶: عمار ساباطی از امام صادقعليه السلام نسبت به کسی که ناخن‌هایش را با ابزار آهنی، کوتاه می‌کند یا موهایش را با آن بزند یا پشت گردنش را با آن بتراشد، نقل می‌کند: آن شخص پیش از اینکه نماز بخواند، باید دستش را با آب مسح کند. کسی پرسید: اگر نماز خواند، پیش از اینکه دستش را با آب مسح کند؟ فرمود: باید نمازش را اعاده کند؛ زیرا ابزار آهنی نجس است. سپس فرمود: ابزار آهنی لباس اهل جهنم است و طلا لباس اهل بهشت.

۲. همان؛ شوشتری، **قاموس الرجال**، ج۸، ص۲۷.

نقل شده، که ظاهراً در باب طهارت بوده است و روایت مورد بحث در باب صلات، و شیخ هر دو روایت را پشت سر هم آورده است. ابتدا این روایت را نقل کرده، و سپس روایت مورد بحث را.[۱] صدوق این دو حدیث را بیان نکرده است. کلینی هم تنها حدیث نخست را آورده[۲]، ولی حدیث مورد بحث را نیاورده است؛ زیرا در مکتب قم به تلقی اصحاب از روایت بسیار اهمیت می‌دادند؛ یعنی اگر حدیثی به لحاظ سندی ضعیف بود، ولی اصحاب آن را قبول کرده بودند، آن حدیث را می‌پذیرفتند.

صدوق چون به تلقی ابن الولید اهمیت فراوانی می‌داده، ازآن‌رو که ابن ولید این دو روایت را نقل نکرده، ایشان نیز این دو روایت را نقل نکرده است. کلینی هم حدیث نخست را به جهت نقل استادش محمد بن یحیی نقل کرده است. محمد بن احمد صاحب نوادر الحکمه هم گرچه از مشایخ است، ولی چون از مشایخی نبوده که از او اخذ روایت می‌شده، روایت او را نقل کرده‌اند؛ چراکه ابن ولید حدود ۲۳ نفر از راویان این کتاب را که برخی از آنها از مشایخ محمد بن احمد هستند، استثنا کرده است؛ مثلاً حدیثی را که سندش با یک راوی خاص آغاز شود، نمی‌پذیرد؛ این بحث بنا بر مبنای فهرستی، در نزد متقدمان جریان داشت؛ ولی شیخ طوسی مبنا را از فهرستی به رجالی تغییر داد.[۳] وی به تلقی مشایخ از احادیث توجه نکرد؛ بلکه حدیثی که سند آن صحیح باشد را پذیرفت. یعنی ایشان چون محمد بن احمد، صاحب نوادر الحکمه را ثقه می‌دانسته، روایات او را می‌پذیرد. این کار بر اساس مبنای رجالی درست است، ولی به لحاظ مبنای فهرستی، هر حدیثی که محمد بن احمد نقل می‌کند را نباید قبول کرد؛

۱. طوسی، **الإستبصار**، ج۱، ص۹۶: فأما ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام «قَالَ: الرَّجُلُ يَقْرِضُ مِنْ شَعْرِهِ بِأَسْنَانِهِ يَمْسَحُهُ بِالْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الْحَدِيدِ.»

۲. کلینی، **الکافي**، ج۳، ص۳۸.

۳. تقریباً ۸۰ درصد تعارض روایات شیعه مربوط به شیخ طوسی است. در تنقیح اول در قرن ٤ق.، کلینی و صدوق به‌صورت عام من وجه احادیثی را که حتی صحیح السند نیز بودند، حذف کرد. شیخ طوسی سپس همان روایات محذوف را ذکر و سعی در توجیه آنها کرد و دلیل این کار ایشان آن است که در آن زمان اهل‌سنت نیز این کار را انجام می‌دادند. این یک رویه در آن زمان بود که شیخ نیز بر اساس آن عمل کرده است؛ مثل کتاب «مختلف الحدیث» ابن قطیبه، کتاب «رسالة إيضاح» قاضی نعمان که تلاش در جمع و توجیه روایات دارند؛ حال اینکه این کار درست است یا نه؟ این روایت صحیح است یا نه؟ بحث دیگری است که در جای خودش باید بحث شود.

زیرا اشکال ابن ولید در مقام وجود دارد و باید هرکدام از روایات ایشان را به‌صورت جداگانه بررسی و تلقی اصحاب را نسبت به آن روایت جستجو کرد.

به نظر می‌رسد فارغ از بحث سند، با در نظر گرفتن متن حدیث، اصحاب امامی، در حذف حدیث دوم از منابع اصلی، درست عمل نموده‌اند؛ چراکه حدیث دوم تا عبارت «سُئِلَ فَإِنْ صَلَّى وَ لَمْ يَمْسَحْ مِنْ ذَلِكَ بِالْمَاءِ...» همان مضمون روایت نخست است که راوی آن را نقل کرده است و از این عبارت به بعد دیگر روایت نیست و اجتهاد عمار است.

شاهد دوم: عبارت «قال لِأَنَّ الْحَدِيدَ لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبَ لِبَاسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ» با عبارات پیشین ناسازگار است؛ زیرا گرچه «لِأَنَّ الْحَدِيدَ لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ» با بطلان نماز به جهت مانعیت نجاست عرفی آهن تناسب دارد، ولی به قرینهٔ «وَ الذَّهَبَ لِبَاسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ» نمی‌توان به آن ملتزم شد؛ چراکه شکی نیست که با اینکه لباس اهل بهشت از طلاست، برای نماز مانع است. ازاین‌رو عبارت «قال لِأَنَّ الْحَدِيدَ لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبَ لِبَاسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ» که به‌عنوان تعلیل آمده، مربوط به حکم تکلیفی است، نه وضعی؛ یعنی لباس اهل جهنم بودن با حرمت تکلیفی سازگار است، نه با نجاست؛ لذا محتمل است که این عبارت نظر خود عمار باشد که در این صورت، نشان‌دهندهٔ آن است که ایشان نه تنها قائل به امتناع اجتماع امر و نهی در ترکیب اتحادی است، بلکه در اشد انواع ترکیب انضمامی هم قائل است؛ چراکه معمول دانشمندان در بحث اجتماع نماز با نگاه به نامحرم، قائل به امتناع نیستند، ولی عمار در اینجا از لباس اهل نار بودن حدید، حرمت را استفاده کرده و حرمت آن را به نماز سرایت داده و بطلان نماز را نتیجه می‌گیرد.

۲. روایت غسل مس میت

محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن أبي عبد الله؈ قَالَ: «يَغْتَسِلُ الَّذِي غَسَّلَ الْمَيِّتَ وَ كُلُّ مَنْ مَسَّ مَيِّتاً فَعَلَيْهِ الْغُسْلُ وَ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ قَدْ غُسِّلَ.»[۱]

---

۱. طوسی، **التهذیب**، ج۱، ص۴۳۰: عمار ساباطی از امام صادق؈ نقل می‌کند: کسی که میت را غسل داده است، باید غسل کند و هرکسی که میت را مس کرده باشد، باید غسل کند هر چند میت قبلاً غسل داده شده باشد.

صاحب جواهر در بحث وجوب غسل مس میت بر این باور است که پس از تغسیل میت، غسل مس نه وجوب، بلکه استحباب هم ندارد؛ زیرا هیچ‌یک از فقیهان جز شیخ طوسی چنین باوری ندارند. شیخ در استبصار و تهذیب، موثقهٔ عمار را بر استحباب حمل کرده است. گرچه حمل بر استحباب از باب جمع بین ادله و تسامح در ادلهٔ سنن بی‌اشکال است؛ ولی این جمع، دور از ظاهر روایت است. علاوه بر اینکه روایات منفرد عمار مشهور به نقل امور شاذ هستند.[1]

به نظر در این روایت تقطیع رخ‌داده است و این تقطیع به‌احتمال زیاد از جانب صاحب نوادر بوده است نه شیخ طوسی؛ زیرا در باب غسل میت از کتاب نوادر الحکمه متنی طولانی نقل شده[2] که روایت مذکور فرازی از آن است. به نظر این متن، روایت نیست؛ بلکه متنی فقهی است که عمار با نقل مضمون روایات و دخل و تصرفات در آنها بر اساس اجتهاد خود بیان کرده است. ازاین‌رو به نظر می‌رسد حکم وجوب غسل مس پس از غسل میت مربوط به فقه فطحی است که عمار با توجه به نقل مضمون این روایت، فتوایش را نیز بیان کرده است.

از جمله شواهدی که می‌توان بر این مطلب اقامه کرد:

اولاً: صدوق از این حدیث طولانی، فرازی را در قسمت نوادر ابواب طهارت کتاب «من لا یحضره الفقیه» به این صورت نقل کرده است:

و روی عمار الساباطي عن أبي عبد الله﵇ أنّه قَالَ: «إِنْ غَسَلْتَ رَأْسَ الْمَيِّتِ وَ لِحْيَتَهُ بِالْخِطْمِيِّ فَلَا بَأْسَ؛ وَ ذَكَرَ هَذَا فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ يَصِفُ فِيهِ غُسْلَ الْمَيِّت.».[3]

ایشان از طرفی روایت بودن این متن را قبول داشته، چنان‌که از تعبیر «رَوی» استفاد می‌شود و از طرفی صدوق، روایت را در ابواب اصلی غسل میت نیاورده، بلکه در قسمت نوادر آورده است. از این نکته به دست می‌آید که شاید دانشمندان قم، این متن را به عنوان روایت قبول نداشته‌اند. چنان‌که گذشت، مبنای صدوق فهرستی است و چون به تلقی ابن الولید اهمیت فراوانی می‌داده، مواردی که ایشان نقل نکرده است را نیاورده است.

۱. نجفی، **جواهر الکلام (ط.الحدیثه)**، ج۵، صص۳۳۶ و ۳۳۷.
۲. طوسی، **التهذیب**، ج۱، ص۳۰۶.
۳. صدوق، **من لایحضره الفقیه**، ج۱، ص۱۹۲.

ثانیاً: در صحیحهٔ حریز آمده است:

«حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ﵇ قَالَ: مَنْ غَسَّلَ مَيِّتاً فَلْيَغْتَسِلْ قُلْتُ فَإِنْ مَسَّهُ مَا دَامَ حَارّاً قَالَ فَلَا غُسْلَ عَلَيْهِ وَ إِذَا بَرَدَ ثُمَّ مَسَّهُ فَلْيَغْتَسِلْ قُلْتُ فَمَنْ أَدْخَلَهُ الْقَبْرَ قَالَ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ إِنَّمَا يَمَسُّ الثِّيَابَ.»[1]

این صحیحه مشعر به این است که اگر مس لباس‌ها نبود، بلکه مس بدن میت بود، باید غسل کند؛ هرچند میت را قبلاً غسل داده باشند. روایات دیگری نیز وجود دارد که دارای اطلاق هستند و وجوب غسل مس میت را حتی درصورتی‌که میت را غسل داده باشند نیز در بر می‌گیرند.[2] شاید عمار از کنار هم گذاشتن این روایات به این نتیجه رسیده که مس میت، حتی پس از غسل هم موجب وجوب غسل است.

البته یک روایت در زمان خود عمار وجود داشته که معارض این برداشت است:

عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله﵇ قَالَ: «يُغَسِّلُ الَّذِي غَسَّلَ الْمَيِّتَ وَ إِنْ قَبَّلَ إِنْسَانٌ الْمَيِّتَ وَ هُوَ حَارٌّ فَلَيْسَ عَلَيْهِ غُسْلٌ وَ لَكِنْ إِذَا مَسَّهُ وَ قَبَّلَهُ وَ قَدْ بَرَدَ فَعَلَيْهِ الْغُسْلُ وَ لَا بَأْسَ أَنْ يَمَسَّهُ بَعْدَ الْغُسْلِ وَ يُقَبِّلَه.»[3]

شاید برداشت عمار از این روایت، آن بوده که عبارت «لَا بَأْسَ أَنْ يَمَسَّهُ بَعْدَ الْغُسْلِ وَ يُقَبِّلَه» در روایت مُدَرّج[4] است؛ ازاین‌رو فتوا به وجوب غسل میت در مورد فرض از جانب عمار، بی‌معنا نیست.

۱. کلینی، **الكافي**، ج۳، ص۱٦۰: ابوعبدالله صادق﵇ گفت: کسی که مرده را غسل می‌دهد، باید خودش هم غسل کند. من گفتم: اگر کسی به بدن مرده دست بزند و بدن مرده هنوز گرم باشد، باید غسل کند؟ ابوعبدالله گفت: نه؛ اگر بدن مرده سرد شده باشد و به او دست بزند، باید غسل کند. من گفتم: کسی که مرده را داخل قبر می‌خواباند، باید غسل کند؟ ابوعبدالله گفت: نه؛ کسی که به کفن مرده دست می‌زند، چرا باید غسل کند؟!

۲. حر عاملی، **وسائل الشيعة**، ج۳، صص۲۸۹-۲۹۳.

۳. کلینی، **الكافي**، ج۳، ص۱٦۰: عبدالله بن سنان از امام صادق﵇ نقل می‌کند: کسی که میت را غسل داده باشد، باید غسل کند؛ اگر کسی میت را ببوسد درحالی‌که بدن آن میت، گرم است نیازی به غسل نیست؛ ولی اگر میت را درحالی‌که بدنش سرد شده است، مس کرده یا ببوسد، باید غسل کند و اشکالی ندارد که انسان پس از آنکه میت را غسل دادند، آن را مس کرده و یا ببوسد.

۴. استرآبادی، **لب اللباب في علم الرجال**، ص۸۰: حدیث مدرّج اقسام مختلفی دارد که در اینجا مراد وارد شدن سخن راوی به متن روایت است؛ به‌طوری که گمان شود سخن امام است.

ممکن است گفته شود که در مسئله، اجماع بر وجوب نبودن غسل وجود دارد و عمار نمی‌تواند آن را نادیده گرفته و حکم به وجوب غسل نماید. در پاسخ می‌توان گفت که پشتوانهٔ این اجماع، روایتی از امام حسن عسکری‌ علیه‌السلام است[1] که پس از زمان عمار است. لذا اجماعی در زمان عمار نبوده که نتواند آن را نادیده بگیرد.

۳. روایت سجدهٔ سهو

عنه عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام عَنِ السَّهْوِ مَا يَجِبُ فِيهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ فَقَالَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَقُمْتَ أَوْ أَرَدْتَ أَنْ تَقُومَ فَقَعَدْتَ أَوْ أَرَدْتَ أَنْ تَقْرَأَ فَسَبَّحْتَ أَوْ أَرَدْتَ أَنْ تُسَبِّحَ فَقَرَأْتَ فَعَلَيْكَ سَجْدَتَا السَّهْوِ وَ لَيْسَ فِي شَيْ‌ءٍ مِمَّا يَتِمُّ بِهِ الصَّلَاةُ سَهْوٌ وَ عَنِ الرَّجُلِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْعُدَ فَقَامَ ثُمَّ ذَكَرَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقَدِّمَ شَيْئاً أَوْ يُحْدِثَ شَيْئاً قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ حَتَّى يَتَكَلَّمَ بِشَيْ‌ءٍ.»[2]

صدر این روایت با ذیل آن متناقض است. برخی به خاطر همین تشویش متن، آن را قابل استدلال ندانسته‌اند[3] و برخی دیگر، مانند صاحب حدائق، در توجیه این روایت کوشیده‌اند که به نظر موفق نبوده‌اند. به باور ایشان پرسش نخست در جایی است که در محل قعود، قیام کامل صورت‌گرفته باشد یا به عکس، که در این صورت امام حکم به وجوب سجدهٔ سهو کرده‌اند. ولی دومین پرسش دربارهٔ حکم صورتی است که در محل قعود، قیام کامل صورت نگرفته است. امام در پاسخ می‌فرماید: سجدهٔ سهو بر او واجب نیست؛ مگر اینکه تکلم کرده باشد. با این بیان صدر و ذیل روایت متناقض نخواهد بود.[4] البته این معنا از روایت،

---

۱. طوسی، **التهذیب**، ج۱، ص۴۲۹.

۲. همان، ج۲، ص۳۵۳: عمار می‌گوید: از امام صادق‌ علیه‌السلام دربارهٔ سهو پرسیدم، چه چیزهایی باعث وجوب سجدهٔ سهو می‌شود؟ حضرت فرمودند: زمانی که اراده کردی بنشینی ولی ایستادی، یا زمانی که اراده کردی بایستی ولی نشستی، یا اینکه اراده کردی سوره قرائت کنی ولی تسبیح گفتی، یا اینکه اراده کردی تسبیح بگویی ولی سوره قرائت کردی، در این صورت دو سجدهٔ سهو بر تو واجب می‌شود و در چیزی که نماز با آن تمام می‌شود، سجدهٔ سهو وجود ندارد. نسبت به کسی که اراده کرد بنشیند ولی ایستاد سپس پیش از اینکه کاری انجام دهد، آن را به یاد آورد، دو سجدهٔ سهو بر او واجب نیست؛ مگر اینکه تکلم کند.

۳. خویی، **موسوعة**، ج۱۸، ص۳۵۹.

۴. بحرانی، **الحدائق**، ج۹، ص۳۲۳.

خلاف ظاهر است؛ چراکه اگر مراد از «قیام کامل»، ایستادن و و ورود به رکوع رکعت بعد باشد، در مقابل وارد نشدن به رکعت بعد، در صدر روایت، قید کامل برای قیام در نظر گرفته نشده که موجب سجدهٔ سهو شود. در ذیل روایت نیز قید غیرکامل برای قیام در نظر گرفته نشده که موجب وجوب نشدن سجدهٔ سهو شود. و اگر هم مراد از «قیام کامل»، ایستادن کامل در مقابل نیم‌خیز شدن باشد، تعبیر ذیل روایت «إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْعُدَ فَقَامَ»، شبیه صدر است و معنای نیم‌خیز شدن را نمی‌رساند؛ مگر اینکه نسخهٔ صاحب حدائق مغلوط بوده[1] و در ذیل به جای «عَنِ الرَّجُلِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْعُدَ فَقَامَ ثُمَّ ذَكَرَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقَدِّمَ شَيْئاً»، عبارت «إذا أَرَادَ أن يَقعُدَ فَقَامَ ثُمَّ ذَكَرَ مِن قَبلِ أن يَقُومَ شَيئاً» آمده باشد؛ چنان‌که ظاهر این است.

به نظر، اصحاب روی عبارت «مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقَدِّمَ شَيْئاً أَوْ يُحْدِثَ شَيْئاً» دقت نکرده‌اند که مراد از آن چیست و آیا این عبارت از امام است یا فرعی است که عمار بیان نموده؟ برای دانستن پاسخ، نیاز به چند مقدمه است:

۱. تسلیم در نماز از اجزای غیر رکنی است.

۲. اخلال به رکن چه عمدی و چه خطایی، موجب بطلان است؛ اما اخلال به غیر رکن، عمداً موجب بطلان است.

۳. در بحث خروج از نماز که آیا حتماً باید با تسلیم باشد یا می‌توان به‌وسیلهٔ فعل منافی هم از نماز خارج شد؟ سه باور در مطرح است[2]: الف) فقط با سلام باید خارج شد.[3] ب) با فعل منافی هم جایز است.[4] ج) اینکه خروج از نماز باید با تسلیم صورت گیرد، ولی طبیعت تسلیم در مقیاس احکام الهی به‌صورت سنت است نه فریضه. لذا اگر از روی نسیان، فعل منافی را انجام داد، خروج از نماز صورت می‌گیرد.[5]

با توجه به این مباحث به نظر می‌رسد، فرع «عنِ الرَّجُلِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْعُدَ فَقَامَ ثُمَّ ذَكَرَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقَدِّمَ شَيْئاً أَوْ يُحْدِثَ شَيْئاً قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ حَتَّى يَتَكَلَّمَ بِشَيْءٍ» سخن

---

۱. زیرا اولاً «یقوم شیئاً» معنا ندارد و ثانیاً در خود ذیل، «فقام» ذکر شده که ظاهرش قیام بالفعل است.

۲. ابن قدامه، **المغني**، ج۱، ص۳۹۵.

۳. بحرانی، **الحدائق**، ج۹، ص۱۳۱؛ یزدی، **العروة الوثقی (المحشی)**، ج۲، ص۵۹۳.

۴. این قول به حنفیان نسبت داده شده است (ر.ک: ابن قدامه، **المغني**، ج۱، ص۳۹۵).

۵. یزدی، **العروة الوثقی**، ج۱، ص۶۹۳.

عمار است نه امام. یعنی گویا از عمار پرسیده شده، حکم کسی که تشهد را خوانده و بدون اینکه سلام بدهد از جای خود بلند شود چیست؟ ایشان پاسخ داده‌اند: اگر کسی خواست بنشیند و سلام دهد ولی اگر ایستاد، در صورتی که عمل منافی انجام داده باشد، یعنی «يُقَدِّمَ شَيْئاً أَوْ يُحْدِثَ شَيْئاً»، از نماز خارج شده است؛ زیرا عذر از تسلیم داشت و عمل منافی، باعث خروج از نماز می‌شود. ولی اگر پیش از اینکه با عمل منافی از نماز خارج شود، به یاد بیاورد، باید سلام را بگوید؛ لذا در این صورت که فعل منافی انجام نداده است، اگر پیش از سلام، سخن گفته باشد، چون نمی‌داند از نماز خارج نشده، سخن گفتنش سهوی محسوب می‌شود و باید سجدهٔ سهو به جا بیاورد.

بنابراین رفع تناقض صدر و ذیل روایت به این صورت است که در صدر، برای قیامی که در لابه‌لای نماز در غیر محل خودش واقع شود، سجدهٔ سهو را واجب دانسته بود و در پایان روایت، سجدهٔ سهو را از قیامی نفی کرده بود که پس از تشهد آخر نماز و پیش از تسلیم بیاید.

٤. روایت نماز بین قبور

محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسن بن علي عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطِّينِ الَّذِي لَا يُسْجَدُ فِيهِ مَا هُوَ قَالَ إِذَا غَرِقَ الْجَبْهَةُ وَ لَمْ تَثْبُتْ عَلَى الْأَرْضِ وَ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي بَيْنَ الْقُبُورِ قَالَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْقُبُورِ إِذَا صَلَّى عَشَرَةَ أَذْرُعٍ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ عَشَرَةَ أَذْرُعٍ مِنْ خَلْفِهِ وَ عَشَرَةَ أَذْرُعٍ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَشَرَةَ أَذْرُعٍ عَنْ يَسَارِهِ ثُمَّ يُصَلِّي إِنْ شَاءَ.»[1]

این روایت نیز از روایات شاذ عمار ساباطی است که کسی مطابق ظاهر آن فتوا نداده و قسمتی از آن را تحریف شده دانسته‌اند.[2] در هیچ روایتی جز این روایت، تعبیر «عَشَرَةَ أَذْرُعٍ» برای رفع ممنوعیت از فعلی یاد نشده است، مگر روایتی که نماز مرد و زن را در یک مکان،

---

۱. کلینی، **الكافي**، ج۳، ص۳۹۰: عمار ساباطی می‌گوید: از امام صادق عليه السلام دربارهٔ مقدار و چگونگی گلی که سجده بر آن نمی‌توان کرد، پرسیدم؛ فرمود: هرگاه پیشانی در آن فرو رود و روی زمین بند نشود (نمی‌توان بر آن سجده کرد). پرسیدم: آیا انسان می‌تواند در قبرستان نماز بخواند؟ فرمود: جایز نیست؛ مگر اینکه به هنگام نماز میان خود و قبرها از پیش رو، پشت سر، سمت راست، سمت چپ، ده ذراع فاصله قرار دهد؛ سپس اگر خواست نماز بخواند.

۲. شوشتری، **النجعة في شرح اللمعة**، ج۲، ص۱٦۲؛ همو، **قاموس الرجال**، ج۸، ص۲۰.

با رعایت فاصلهٔ ده ذراع (عَشَرَةَ أَذْرُعٍ) جایز دانسته است که این روایت هم از منفردات عمار ساباطی است:

فأما ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد المدائني عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام «أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَسْتَقِيمُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ بَيْنَ يَدَيْهِ امْرَأَتُهُ تُصَلِّي قَالَ لَا يُصَلِّي حَتَّى يَجْعَلَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا أَكْثَرَ مِنْ عَشَرَةِ أَذْرُعٍ وَ إِنْ كَانَتْ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ يَسَارِهِ جَعَلَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا مِثْلَ ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَتْ تُصَلِّي خَلْفَهُ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَتْ تُصِيبُ ثَوْبَهُ وَ إِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ قَاعِدَةً أَوْ نَائِمَةً أَوْ قَائِمَةً فِي غَيْرِ صَلَاةٍ فَلَا بَأْسَ حَيْثُ كَانَتْ.»[1]

محقق خویی باور به لزوم رعایت ۵ متر در قبور را ضعیف‌ترین نظر در مسئله دانسته و می‌گوید: «بر اساس این باور، باید نمازگزار در بین قبور، از چهار جهت، فاصلهٔ ۵ متر را رعایت کند؛ به‌صورتی که بین قبرها ده متر فاصله باشد، درحالی‌که در قبرستان‌های آن زمان مانند وادی‌السلام، جز در موارد بسیار نادر، شرایط به‌گونه‌ای نبوده که بتوان از چهار جهت فاصلهٔ ۵ متر را رعایت کرد. از طرف دیگر چون حمل روایات بر مورد نادر، بعید است، حمل وجیهی برای این روایت وجود ندارد.»[2]

باید در نظر داشت که مراد عمار فرض نادری که محقق خویی مطرح کرده نیست؛ بلکه مراد ایشان این است که اگر کسی بخواهد بین قبور نماز بخواند، اگر سمت آخرین قبر از پشت باشد، باید از پشت، ۵ متر فاصله را رعایت کند؛ و اگر سمت آخرین قبر از سمت راست باشد، باید از سمت راست آن، ۵ متر فاصله را رعایت کند؛ و در دو سمت دیگر نیز باید چنین کند. در واقع عمار قصد داشته است بین نمازی که همراه با زن خوانده می‌شود، با نمازی که بین قبور خوانده می‌شود فرق بگذارد. به این صورت که در نماز همراه با زن، باید

۱. طوسی، **الإستبصار**، ج۱، ص۳۹۹: عمار از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند: از امام دربارهٔ مردی پرسیده شد که می‌خواهد نماز بخواند ولی همسرش جلوی او نماز می‌خواند؛ حضرت جواب دادند: مرد نمی‌تواند نماز بخواند مگر این بین او و همسرش ده ذراع فاصله وجود داشته باشد و اگر همسرش در سمت راست یا چپ مرد قرار دارد نیز باید همین‌قدر فاصله رعایت شود. ولی اگر زن پشت مرد نماز بخواند، مشکلی وجود ندارد و نیاز به فاصلهٔ ده ذراع نیست؛ هرچند زن از پشت، به لباس مرد برخورد کند. و اگر زن در حالت نشسته یا خوابیده یا ایستاده در غیر حالت نماز باشد، نماز مرد دارای اشکال نیست؛ هرچند زن در هر حالتی باشد.

۲. خویی، **موسوعة**، ج۱۳، ص۲۰۱.

از سه جهت فاصله رعایت شود و رعایت فاصله از جانب پشت نیاز نیست، ولی در نماز بین قبور باید از چهار جهت فاصله رعایت شود.

این روایت و همچنین روایت رعایت فاصلهٔ ده ذراع بین مرد و زن در نماز، چنان‌که از طریقش روشن است، از کتاب عمار ساباطی نقل شده است؛ لذا با توجه به شواهدی که بر اجتهادی بودن کتاب عمار یاد شد، محتمل است که این دو روایت هم نقل به معنا باشند و عمار فتوای خود را بیان کرده باشد که از روایات و ارتکازات و وجوه دیگر برگرفته است. از جمله شواهد بر این مطلب عبارتند از:

۱. تقدیرات، توقیفی هستند و بعید است که تقدیر به «عَشرَة أذرُع» ثابت باشد و حضرات معصومین فقط به عمار گفته باشند.

۲. روایت فاصلهٔ بین مرد و زن را نه کلینی نقل کرده است و نه صدوق و استادش ابن ولید، و روایت رعایت فاصله با قبور را صدوق و ابن ولید نقل نکرده‌اند و حتی صدوق فتوای برخلافِ آن داده و نماز بین قبور را جایز دانسته است؛ گرچه رعایت فاصلهٔ «عَشرَة أذرُع» را مستحب دانسته است.[1]

اما پرسشی که باید به آن پاسخ داد، وجه فتوای عمار به رفع ممنوعیت با رعایت فاصلهٔ یاد شده است؛ چه اینکه در هیچ‌یک از روایاتِ نقل شده تا زمان عمار، روایتی نقل نشده است که بر جواز نماز در بین قبور دلالت کند و رفع ممنوعیت منحصر به خروج از قبرستان است و رفع آن به امر دیگر متوقف بر تعبد است.

چه‌بسا منشأ این فتوا و فتوای رفع ممنوعیت نماز مرد با زن با رعایت فاصلهٔ «عَشرَة أذرُع» ارتکازی باشد که از دو روایت «عِكْرِمَةَ قَالَ: إذَا كَانَ بَيْنَك وَبَيْنَ الَّذِي يَقْطَعُ الصَّلَاةَ قَذْفَةٌ بِحَجَرٍ، لَمْ يَقْطَعْ الصَّلَاةَ.»[2] و «عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: أَحْسَبُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «إذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ إلَى غَيْرِ سُتْرَةٍ فَإِنَّهُ يَقْطَعُ صَلَاتَهُ الْكَلْبُ، وَالْحِمَارُ، وَالْخِنْزِيرُ، وَالْمَجُوسِيُّ، وَالْيَهُودِيُّ، وَالْمَرْأَةُ، وَيُجْزِئُ عَنْهُ إذَا مَرُّوا بَيْنَ يَدَيْهِ قَذْفَةٌ بِحَجَرٍ.»»[3]

---

۱. صدوق، **الفقیه**، ج۱، ص، ۲۴۳.
۲. ابن قدامه، **المغني**، ج۲، ص۱۸۶.
۳. همان.

برای اهل مدینه شکل گرفته است.[1] البته این روایات مربوط به قاطع نماز و قاطعیت مرور کلب و حمار و... از جلوی نمازگزار است و تسری آن به نماز در قبور و فاصلهٔ بین مرد و زن نوعی قیاس است. شاید به همین جهت است که بزرگانی همچون ابن ولید و صدوق این دو نقل عمار را روایت نکرده‌اند و اینکه کلینی روایت نماز بین قبور را روایت کرده و صدوق فتوا به رفع کراهت با رعایت فاصلهٔ مذکور داده است، از این جهت است که روایات «قَذْفَةٌ بِحَجَرٍ» از پیامبر است و طبق قاعده، ائمه مفسر سنت هستند. ازاین‌رو این دو فقیه برجسته گمان کرده‌اند که وقتی امام صادق علیه السلام تعبیر کردند که مراد از «قَذْفَةٌ بِحَجَرٍ» ده ذراع است، در مقام تفسیر روایت نبوی هستند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

استدلالی که بر عجمیت الفاظ روایات عمار ساباطی بیان شده، ناتمام است و از این جهت به وی اشکالی وارد نیست؛ ولی از آنجا که متون فقهی از جانب ایشان به‌عنوان روایت نقل شده است، الفاظ ایشان دارای ابهاماتی است که فهم روایات را با مشکل مواجه می‌کند. علاوه بر اینکه ایشان اجتهادات خود را دخیل در متن روایت کرده، و همین منشأ آن شده که اصحاب برخلافِ کتب بنی فضال، درخواست رجوع به کتاب وی را نداشته باشند. با این توصیف، می‌توان ادعا کرد که روایات ایشان دارای شذوذ اصطلاحی نیست؛ ولی از آن جهت که ایشان فطحی بوده و اجتهاداتش مطابق مبنای فطحیه بوده است، کسی که از منظومهٔ فکری وی بی‌اطلاع باشد ممکن است در استفاده از روایات ایشان در استنباط احکام شرعی، به خطا برود؛ اما کسی که به منظومهٔ فکری وی آگاه باشد، می‌تواند از روایاتش به بهترین شکل استفاده کند. به این صورت که متون فقهی عمار را تشخیص دهد و از آن برای استنباط استفاده نکند، و همچنین می‌توان از فتاوای عمار که با روایات آمیخته شده، برخی احکام مربوط به فطحیه را استفاده کرد؛ لذا روایات شاذ عمار ساباطی فی‌الجمله دارای اعتبار هستند.

---

۱. شاهد این ارتکاز را می‌توان روایتی دانست که لزوم رعایت فاصلهٔ ده ذراع بین مرد و زن در متن پرسش سائل آمده است. (حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۵، ص۱۲۹.)

منابع و مآخذ

۱. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد بن علی، **من لایحضره الفقیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱٤۱۳ق.

۲. ابن قدامه، موفق الدین عبد الله بن احمد، **المغني**، مصر: مکتبة القاهرة، ۱۳۸۸ق.

۳. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار الفکر- دار صادر، چ۳، ۱٤۱٤ق.

٤. استرآبادی، محمدجعفر بن سیف‌الدین، **لب اللباب في علم الرجال**، تهران: اسوه، چ۱، ۱۳۸۸ش.

٥. اصفهانی، مجلسی اول، محمد تقی، **روضة المتقین في شرح من لا یحضره الفقیه**، قم: مؤسسهٔ فرهنگی اسلامی کوشانپور، چ۲، ۱٤۰٦ق.

٦. اصفهانی، مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، چ۱، ۱٤۱۰ق.

۷. بارگاهی، مصطفی، «شیوهٔ مواجههٔ فقهای متقدم با مفاد احادیث عمار ساباطی در کتاب طهارت»، **فصلنامهٔ علمی علوم حدیث**، سال بیست و هفتم، شمارهٔ دوم، بهار ۱٤۰۱.

۸. بحرالعلوم، محمدمهدی بن مرتضی، **رجال السید بحر العلوم «المعروف بالفوائد الرجالیة»**، تهران: مکتبة الصادق، چ۱، ۱۳٦۳ش.

۹. بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناضرة في أحکام العترة الطاهرة**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چ۱،۱۳٦۳ش.

۱۰. جمعی از محققین، **المقالات و الرسالات**، قم: المؤتمر العالمي لألفیة الشیخ المفید، چ۱، ۱٤۱۳ق.

۱۱. جمعی از مؤلفان، **مجلهٔ فقه اهل بیت** (فارسی)، یادمان اسوهٔ فقاهت و قداست، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، شمارهٔ ٥ و ٦.

۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، چ۱، ۱٤۰۹ق.

۱۳. ________، **الفصول المهمة في أصول الأئمة - تکملة الوسائل**، قم: مؤسسهٔ معارف اسلامی امام رضا، چ۱، ۱٤۱۸ق.

۱٤. خویی، ابوالقاسم، **موسوعة الإمام الخوئي**، قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئي، ۱٤۱۸ق.

۱٥. شبیری زنجانی، موسی، **نکاح (تقریرات)**، نرم افزار آیت الله شبیری زنجانی.

۱٦. شبیری زنجانی، محمد جواد، **دروس رجال**، نرم افزار آیت الله شبیری زنجانی.

۱۷. شوشتری، محمدتقی، **قاموس الرجال**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ۲، ۱٤۱۰ق.

۱۸. ________، **النجعة في شرح اللمعة**، تهران: کتابفروشی صدوق، چ۱، ۱٤۰٦ق.

۱۹. طوسی، محمد بن حسن، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۱، ۱۳۹۰ق.

۲۰. ــــــــــ، **تهذيب الأحكام**، تهران: دارالكتب الإسلامية، چ٤، ١٤٠٧ق.
۲۱. ــــــــــ، **فهرست كتب الشيعة و أصولهم و اسماء المصنفين و أصحاب الأصول**، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، چ١، ١٤٢٠ق.
۲۲. ــــــــــ، **رجال الشيخ الطوسي - الأبواب**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۳، ١٤٢٧ق.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دارالقلم، چ١، ١٤١٢ق.
۲٤. شهیدی، جعفر، معین، محمد، گروهی از نویسندگان، و دهخدا، علی‌اکبر، **لغت نامهٔ دهخدا**.
۲٥. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، **بهجة الآمال في شرح زبدة المقال**، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، چ۲، ١٤١٢ق.
۲٦. فراهیدی، خلیل بن احمد، **كتاب العين**، قم: نشر هجرت، چ۲، ١٤١٠ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، **الكافي**، تهران: دارالكتب الإسلامية، چ٤، ١٤٠٧ق.
۲۸. کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، **الوافي**، اصفهان: کتابخانهٔ امام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، چ١، ١٤٠٦ق.
۲۹. مددی، احمد موسوی، **سلسله مباحث نقد متن حدیث**، eitaa.com/ostadmadadi.
۳۰. مرعی، حسین عبدالله، **منتهى المقال في الدراية و الرجال**، بیروت: مؤسسة العروة الوثقی، چ١، ١٤١٧ق.
۳۱. مطرزی، ناصر بن عبدالسید، **المغرب في ترتيب المغرب**، حلب: مکتبه اسامه بن زید، چ۲، ١٩٧٩م.
۳۲. نجاشی، احمد بن علی، **رجال النجاشی**، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، چ٦، ١٣٦٥ش.
۳۳. نجفی، محمدحسن بن باقر، **جواهر الكلام (ط. الحديثه)**، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، ١٤٢١ق.
۳٤. نیشابوری، محمد بن عبدالله، **معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري**، بیروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٧ق.
۳٥. وظیفه‌دوست، مجتبی، «شخصیت فردی و رجالی عمار بن موسی ساباطی وثاقت و مذهب او»، **نشریهٔ حدیث حوزه**، سال هشتم، شمارهٔ دوم، پاییز و زمستان ١٣٩٧.
۳٦. یزدی، محمد کاظم طباطبایی، **العروة الوثقی (المحشّی)**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ١، ١٤١٩ق.
۳۷. ــــــــــ، **العروة الوثقی (للسيد اليزدي)**، بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، چ۲، ١٤٠٩ق.